
COMUNICAÇÕES

A identidade judaica: uma identidade religiosa?

*Lisete Barlach**

*Maria Antonieta Pezo***

Resumo

A identidade judaica é discutida à luz do conceito de identidade social da Escola de Bristol (Tajfel, 1972), a partir da pergunta sobre se é possível conceber um judaísmo sem religião. A vida de Sigmund Freud, neste sentido, é emblemática, uma vez que o grande mestre da Psicanálise declara-se, durante muitos anos, cidadão austríaco admirador da cultura alemã, só chegando a se assumir como judeu só depois da ascensão do nazismo. A distinção entre os planos do imaginário e do simbólico (Paiva, 2005) contribui para a compreensão do problema.

Palavras-chave: Judaísmo; Identidade judaica; Sigmund Freud; Contrato narcisista; Shoah; Escola de Bristol.

Jewish identity: a religious identity?

Abstract

Jewish identity is discussed in the light of the concept of social identity proposed by the Bristol School (Tajfel, 1972), starting with the question “is it possible to conceive a Judaism without religion?” The life of Sigmund Freud, in this sense, presents itself as especially important, since the great master of Psychoanalysis called himself an Austrian citizen admirer of German culture for years, and only acknowledged being a Jew after the ascension of nazism. The distinction between the imaginary and symbolic planes (Paiva, 2005) contributes to an understand the problem.

Keywords: Judaism; Jewish identity; Sigmund Freud; Narcisistic contract; Shoah; Bristol School.

* É doutoranda no Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Endereço eletrônico: lisbar@usp.br.

** É mestranda no Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Endereço eletrônico: mapezo@usp.br.

La identidad judaica: ¿una identidad religiosa?

Resumen

La identidad judía es discutida a la luz del concepto de identidad social de la Escuela de Bristol (Taifel, 1972), a partir de la pregunta sobre si es posible concebir el judaísmo sin religión. La vida de Sigmund Freud, en este sentido, es emblemática, debido a que el fundador del psicoanálisis se declara ciudadano austríaco admirador de la cultura alemana, llegando a asumirse como un judío sólo después de la ascensión del nazismo y la persecución a los judíos. La distinción entre los planos imaginario e del simbólico (Paiva, 2005) contribuyen para la comprensión del problema.

Palabras claves: Judaísmo; Identidad judía; Sigmund Freud; Contrato narcisista; Shoah; Escuela de Bristol

O tema da identidade judaica tem sido objeto de indagação de diversos autores dos mais amplos campos do conhecimento. No caso do presente artigo, a aproximação ao tema da identidade judaica nasceu do estudo da vida e da obra do pensador Sigmund Freud. Há diversos autores que transitam entre considerar Freud um ateu, não tendo o judaísmo qualquer influência na construção da psicanálise (Gay, 1994), ou ver a na leitura da psicanálise uma marca judaica fundamental, como Renato Mezan (1987), M. Robert (1976) e Josef H. Yerushalmi (1996). Apesar de sua pública declaração do ateísmo, Freud nunca deixou de se considerar um judeu, fato que fica explícito com maior ênfase após a escalada do nazismo, que acaba queimando seus livros. É interessante perguntar, utilizando apenas o exemplo desse grande pensador, como é possível um judeu, mesmo declarando-se ateu, ter em sua vida e obra o testemunho de uma identidade judaica ou de uma consciência judaica (Robert, 1976).

São muitas as passagens da obra de Freud na qual ele afirma pertencer ao povo hebreu. Em seus escritos fica claro que, se na juventude desejava se parecer com um alemão, num outro momento – da perseguição nazista – sentia-se e declarava-se como judeu e não mais um austríaco, que almejava o germanismo.

Amplos são os estudos que debatem este tema, mas, no contexto deste trabalho, deseja-se discutir justamente o que há de paradigmático neste ser um “judeu ateu”. E se existe essa possibilidade, o que poderia então ser a identidade judaica, dado que existem outros grandes pensadores – além do próprio Freud – que, reconhecendo-se judeus, abdicaram da religiosidade e se declararam publicamente ateus, como é o caso, dentre outros, de Marx, Kafka e Trotsky. Na atualidade, o chamado “judeu ateu” faz parte de uma nova corrente autodenominada de “judeus secularizados”.

Por outro lado, neste contexto merece atenção o caso dos marranos, que eram reconhecidos socialmente como católicos, mas que, durante a Santa Inquisição mantiveram práticas religiosas secretas que os conservavam como

judeus, mesmo que publicamente praticassem e guardassem essa outra religiosidade aceita socialmente, como nos informa a narrativa de Marcos Aguinis (1996) em *Saga do marrano*.

Mezan (1987, p. 44) define a identidade como um elemento que vai sendo adquirido aos poucos. “A identidade situa-se no ponto de cruzamento entre algo que vem de nós (o equipamento psíquico com o qual nascemos) e algo que nos vem de fora, isto é da realidade externa”. À diferença de outro conceito psicanalítico – a identificação – o processo interno de constituição de um eu –, a identidade pessoal, para o autor, se constrói no convívio com os outros. Portanto, um mesmo sujeito poderia estar ou conviver com várias identidades simultaneamente. Assim, Mezan utiliza o exemplo de Freud para explicar que, tendo este nascido numa aldeia (hoje chamada Pribor) na Moravia, viveu numa Áustria germânica aspirando a ser um “bom alemão”, embora, perante o conflito e a discriminação judaica da época da perseguição nazista, passasse a se dizer judeu.

Qualquer sujeito da contemporaneidade constrói sua identidade pessoal baseada em diversas categorias: gênero, nacionalidade, língua, religiosidade, profissão, entre outras. Algumas delas são permanentes e outras, temporais. A identidade psicossocial é a identidade de um grupo, de uma coletividade, de um povo; aquilo que faz com que as pessoas de um determinado grupo se reconheçam como pertencendo à mesma coletividade e não à outra; ou, em outras palavras, aquilo que permitiria dizer “isso” é que nos faz sentirmos “nós”; diferentemente dos “outros” estrangeiros, dos estranhos a esse nós.

O conceito de identidade social surgiu na metade do século XX como decorrência dos estudos sobre o preconceito e discriminação intergrupal, tentando explicar, por um lado, a maneira pela qual o sujeito individual assimila elementos do grupo social ao qual pertence e, por outro, a maneira como o grupo social se relaciona – ou não – com o sujeito individual.

A idéia de contrato narcisista, proposta por Piera Castoriadis-Aulagnier (1997, p. 159), pode contribuir para a compreensão da importância do contexto sociocultural no nascimento do sujeito social. Conceito-chave para entender a relação indivíduo-grupo, como bem define a autora, remete a um espaço para além do espaço familiar, da lei inscrita no registro do casal parental, espaço social em que os pais da criança compartilham ideais, ideologias. Diz ela:

O discurso social projeta sob o *infans* a mesma antecipação que a que caracteriza o discurso parental: muito antes de o sujeito ter nascido, o grupo haverá pré-catectizado o lugar que se supõe ocupará, com a esperança de que ele transmita idênticamente o modelo sociocultural. [...] O sujeito, por sua vez, busca e deve encontrar, nesse discurso, referências que lhe permitam projetar-se a um futuro,

para que seu afastamento do primeiro suporte constitutivo do casal paterno não se traduza na perda total do suporte identificatório.

Tal conjunto social prenuncia determinados enunciados que colocam esse *infans* num grupo familiar, pertencente a uma região geográfica, possuidor de tradições orais e escritas, que o reconhecem como sendo ou pertencendo a um nome, uma comunidade, uma organização social. E aqui não está incluída uma religião, embora se pudesse considerar esse aspecto.

A tradição judaica, como outras tradições, tem rituais de passagem e de aceitação de um sujeito no seio da sua comunidade. Nela, o pacto do patriarca Abraham de circuncidar-se e circuncidar seu filho-homem, afigura-se como uma marca no corpo de um pacto simbólico entre o patriarca e o Criador. À filha-mulher lhe é dado um nome hebreu num ritual religioso quando esta tem um mês de idade. Às crianças – de ambos os sexos – lhes são dados nomes hebraicos que as reconhecem como filha de (nome hebraico de ambos os pais) ou filho de (idem), antecipando, assim, a aliança com o grupo familiar e com a comunidade. Estes rituais são seguidos por grande parte dos judeus, independentemente da religiosidade ou não do casal parental.

O rompimento de algum desses rituais pode significar a ruptura ou o afastamento com relação à família de origem. Assim, é conhecido o fato de uma mãe e uma avó que, após o nascimento da neta-mulher, puderam se reconciliar, já que haviam rompido em razão de a filha afirmar que, se tivesse um menino, não circuncidaria a criança. Nove meses se passaram sem elas se falarem, até o momento do parto, que trouxe uma menina e, junto, uma reconciliação. Ressalte-se também que, na década de 1970, afirmar que é a criança quem deveria escolher seu credo religioso quando adulta, fazia parte do discurso da esquerda socialista e intelectual latino-americana.

Psicanálise e identidade social

Embora Freud não tenha pensado o conceito de identidade, é possível extrair de sua obra as bases para pensar o indivíduo e o social quando este afirma que toda psicologia individual é social, na medida em que estão sempre presentes as figuras da pessoa amada e odiada (Freud, 1948).

A teoria tópica de Freud articula a presença internalizada do casal parental e das normas sociais do grupo; assim, o superego é considerado o herdeiro do complexo de Édipo. O ideal do eu, tal como o superego, é a instância de articulação entre o indivíduo e a sociedade. Portanto, apesar de a psicanálise ser um método terapêutico de tratamento do *indivíduo*, a teoria provê os subsídios para se pensar o indivíduo, o grupo e a sociedade.

As proposições de alguns psicanalistas – teóricos da escola francesa – permitem aprofundar ainda mais a questão da identidade social, assim como a relação do sujeito psíquico com o social. Eles apontam a relação existente entre o indivíduo e a construção da identidade no marco das relações entre gerações. Entendem a subjetividade como um produto da inter-relação entre ambos os espaços: o indivíduo e seu mundo interno e o mundo externo.

O contrato narcisista poderia, no caso do judaísmo, ser então entendido como a maneira pela qual um pai ou uma mãe – ligados à lei e à tradição – inserem a criança na comunidade por meio de rituais que, assim, marcariam o *infans* como judeu: se for menino, a circuncisão; se menina, a apresentação à comunidade na sinagoga para receber um nome hebraico. Seria então, a aliança inconsciente positiva, aquilo pelo qual alguém é reconhecido como pertencendo ao grupo.

Note-se, como um dado curioso, que muitos judeus filhos de pais comunistas (ateus) vindos da Europa após a Segunda Guerra, não circuncidados após os oito dias de nascidos como prevê o ritual, se circuncidam já adultos, sinalizando uma pertença judaica independentemente da adoção ou não de uma religiosidade.

Em outras palavras, a criança, então, muito antes de nascer, tem dentro do seio da comunidade judaica um lugar e, para poder pertencer ao grupo, precisará do ritual de passagem, que pode ser a marca no nome (mulher) e a marca no próprio corpo (homem), como símbolo de aliança – originalmente realizada entre o patriarca Abraham e Deus –, fazendo a tradição com que esse símbolo se dê entre cada criança, seu casal parental, seu grupo familiar e sua origem – esta não necessariamente religiosa –, recordando a aliança com os ancestrais.

Em relação ao nome, é ainda interessante lembrar que a Torá (escrituras sagradas judaicas), ao nomear alguém, faz sempre referência aos nomes do pai e dos avós – “filho de...; da casa de...; da tribo de...” –, ou seja, o sujeito é um ser que é identificado na própria Sagrada Escritura como pertencendo a um grupo, distinto de um outro; essa marca relaciona-se às diversas identidades: o grupo dos Cohen, Levi, Israel.

René Kaës (2003, p. 26), referindo-se à identidade, afirma que ela “se constrói através de dois processos distintos e articulados:

1. A partir de representações e de enunciados fundamentais, próprios do conjunto humano, e que sustentam nos sujeitos desse conjunto os interditos, as certezas e as crenças dos quais os contratos coletivos e os mitos são as garantias. Em meio a estes contratos coletivos, eu integro o contrato de renúncia mútua à realização dos fins pulsionais e incluo, igualmente, o contrato narcísico e as alianças inconscientes, notadamente o pacto denegativo. Esta primeira via de construção da identidade se forma a partir das representações e dos enunciados fundamentais

que repousam sobre estes contratos coletivos e sobre os mitos que garantem: os “enunciados de certeza” (Aulagnier, 1979), as crenças e os interditos.

2. A partir, também, das representações reenviadas ao grupo, do exterior, pois a identidade se constrói não somente de uma maneira interna a um grupo. Estas representações são importantes, pois elas trazem como efeito a diferenciação entre o dentro e o fora. Distinção que, por sua vez, operará uma afirmação identitária por espelhamento. Nossa identidade é ao mesmo tempo definida a partir de dentro dos nossos grupos (de pertencimento), mas, também, pelo que os outros nos reenviam. Existe uma distancia (*écart*) entre a nossa identidade tal como ela é definida parcialmente no conjunto ao qual nós nos identificamos (e que nos reconhece como seus membros) e a representação que é reenviada do exterior. É o problema do encontro inter-social e intercultural.

As representações que são reenviadas ao grupo do exterior parecem explicar como Freud, no fim da sua vida, no auge do nazismo, pôde se declarar como judeu e não mais aspirar a ser um germano. Obviamente, isto também leva a considerar por que, para muitos autores, a identidade judaica é dividida entre antes e depois da Shoah – extermínio de seis milhões de judeus nos campos de concentração na década de 1940. Alguns estudiosos também se detêm na relação dos judeus da diáspora com os países que os acolheram e o sentimento de nacionalidade ou não que eles teriam para com esses países onde residem ou nasceram. Assim se fala de um judeu brasileiro ou um brasileiro judeu? O mesmo acontece na relação entre os judeus da diáspora e as mais diversas nacionalidades que os abrigam.

Quais as marcas ou enunciados próprios da identidade judaica?

Alguns estudos apontam como marcas da identidade judaica a *língua* – o ídiche para os judeus procedentes da Europa central ou o ladino para os procedentes do Sefard – região de Espanha e Portugal¹. A língua bíblica, após a criação do Estado de Israel, passa a ocupar lugar preponderante para um povo disseminado na chamada diáspora (saída do povo hebreu da Palestina e conseqüente dispersão para inúmeros países do mundo).

Na música, nas artes, no teatro e no cinema, é possível encontrar uma ampla produção de reconhecidos autores judeus que apresentam o próprio povo ou grupo por meio da sátira ou ridicularização. Atualmente, um dos

¹ Com o decreto dos reis Fernando e Isabel, os judeus sefaraditas se espalharam pelo mundo povoando algumas regiões do norte da África, os Bálcãs, a Holanda, o Novo Mundo.

expoentes mundialmente conhecido talvez seja Woody Allen, que, em um de seus filmes, apresenta a figura da *idish mame* (mãe judia) maior que qualquer prédio de Nova York; onipresente na vida do filho, impedindo-o de poder ser alguém diferente do projeto (desejo) materno. A vasta produção nesses campos mostra outras marcas que lhes são próprias.

A *comida* é outra expressão da cultura e da identidade judaicas, com avós ensinando netas, mães e filhas reunidas em torno de um sabor e um saber próprio, distinto e distintivo da região à qual pertence, mas único, porque pertinente a um mesmo povo ou saber. Há uma comida para cada ocasião, cuja tradição vem do texto sagrado. Assim, por exemplo, em Pessach² comem-se pães ázimos, conforme está escrito: “comer-se-á sem fermento e em lugar santo”, em lembrança de se haver saído às pressas do Egito.

Cada comemoração tem um tipo de comida própria, vinculada àquilo que se está comemorando: bolos ou tortas fritas em óleo para lembrar o milagre do óleo (Chanuka³); leite e mel para a doce lembrança da outorga das tábuas da lei a Moisés.

Uma constatação interessante é que algumas pessoas, mesmo não seguindo tradições ou rituais religiosos, preparam as comidas típicas quando da comemoração dessas festas, recordando, assim, sabores da infância e pratos preparados pelos avós.

Depois da Shoah

A *narrativa* judaica fundamental está contida nos livros da Torá (Pentateuco), mas há várias outras leituras que contém os costumes e o cotidiano, assim como as leis e ética. Após a Shoah (assim denominado o período do extermínio dos judeus nos campos de concentração nazista), houve o surgimento de uma imensa literatura referente aos depoimentos de pessoas que se salvaram do genocídio nazista: Primo Levi, por exemplo, se questiona sobre o que é um homem e descreve o horror vivido. Marcelo Viñar (2005) comenta, a propósito da obra de Jorge Semprún – outro sobrevivente – em texto apresentado ao Congresso Psicanalítico de 2005 (Rio de Janeiro):

Talvez o título de Jorge Semprún, *A escritura ou a vida*, obra que testemunha sua experiência do campo e que teve que incubar durante quatro décadas para poder formulá-lo, assinala com eloquência a heterogeneidade radical entre aquilo que não pode ser nomeado e sua representação como relato. Nomear o não-nomeado,

² Pessach: festa dos pães ázimos, em que é recordada a libertação dos judeus da escravidão do Egito.

³ Chanuka: festa das Luzes.

marcar alguns pontos para um itinerário de reflexão do tema tem como missão ilustrar o saber-mais sobre esse núcleo inacessível do terror. A única justificativa de nosso empreendimento ao escrever aqui, iniciativa logo condenada por antecipação ao fracasso, é sair do silêncio ou uma omissão ainda mais condenável.⁴

O horror nomeado na narrativa, sua elaboração e o trabalho do trauma podem ser pensados como elementos psicanalíticos, mas o que interessa nesse trabalho é que o depoimento tem uma função social importante: lembrar que esse é o povo, lembrar o acontecido, não deixar que se esqueça a qual grupo se pertence.

Milhões de dólares foram investidos por Spielberg num colossal trabalho de recuperação de depoimentos com horas gravadas por pesquisadores dos milhares de judeus salvos do extermínio nazista.

A identidade judaica após a Shoah é diferente da dos anos anteriores a Auschwitz, como nos diz Mauricio Pilatowsky (2006, p. 2), na análise que faz sobre identidade, memória e história, à luz dos pensadores Derrida e Yerushalmy e sobre o texto *Moisés de Freud*:

Uma terceira consideração se relaciona com a forma de diferenciar o pensamento depois de Auschwitz: fica clara a cumplicidade entre o pensamento e o crime. O que não fica tão claro é se o mesmo pode se dizer do pensamento judeu. Para falar do primeiro utilizaremos o termo “ilustração”; no caso do segundo a tradução hebraica: “haskalah”. É necessário advertir que nos estamos permitindo certa licença na utilização das palavras, nos amparando na leitura que fazem Adorno e Horkheimer em *A dialética da ilustração*. A *haskalah* é a resposta judaica à ilustração; estamos utilizando o termo para toda resposta desde o pensamento que surge num pensador que faz da sua identidade judaica parte da sua reflexão. Para poder determinar o efeito do crime na forma de definir identidade e memória, devemos citar e declarar as vítimas, as que expressaram com idéias sua condição, tanto antes como depois do acontecido. Referimo-nos por um lado aos pensadores judeus que confiaram nas sedutoras promessas do Universalismo humanista e por outro aos que conheceram a magnitude da tragédia e a partir deste conhecimento se replantaram sua posição.

Há nessa análise uma afirmação importante que guarda muita relação com o conceito de identidade psicossocial: após a Shoah, o reconhecimento dos judeus para com sua identidade judaica foi expressivamente grande. Se antes os livres-pensadores, como Freud, precisavam se homogeneizar ao es-

⁴ Trad. de M. A. Pezo.

pírito da época, após a Shoah alguns deles se dedicaram a escrever sobre essa experiência; marcados pela vivência do totalitarismo, aportaram questões importantes à Psicologia Social, como K. Lewin e E. Erikson, dentre outros. Há, portanto, não só um trabalho de memória, de resgate, de dar voz ao trauma (como Viñar estabelece), mas fundamentalmente um esforço de elaboração teórica e crítica da identidade. Se, antes do Holocausto, ser aceito socialmente implicava negar a identidade religiosa como judeu, depois dele, a mudança pode ser constatada nesta proliferação de publicações.

Identidade psicossocial

A partir da teoria da identidade social (Tajfel, 1972), da Escola de Bristol, podemos entender a identidade judaica como passível de conflito entre grupos de pertença. Se a identidade resulta da tomada de consciência de pertencer a um grupo e de não pertencer a outro, ocorre que, para os judeus que vivem na diáspora, há um duplo pertencimento – à comunidade judaica e à nacionalidade específica à qual estão vinculados, seja por imigração, seja por nascimento (caso das gerações posteriores aos imigrantes), e tal duplicidade é, muitas vezes, vivida de maneira conflituosa.

O pertencimento a diferentes grupos sociais não é, por si mesmo, o fator determinante do conflito aqui referido. Sabe-se, com Tajfel, que a auto-estima é fundamental para a categorização e para a autocategorização. Ao comparar-se com os outros, a pessoa cataloga seu *in group* como superior (ou inferior) aos *outgroups* dos quais não faz parte. Neste processo, as identidades que forem capazes de confirmar sua auto-estima tenderão a se afirmar, enquanto outras, que diminuam ou neguem a auto-estima, poderão tornar-se motivos para que a pessoa se afaste destes grupos ou reduza a sua participação neles.

J. C. Turner acrescenta a esta análise o critério da prototipificação, encontrando aí o elemento cognitivo que permite ao indivíduo comparar-se com o protótipo que construiu para determinado grupo, em que elencou as características discriminativas do mesmo com relação aos demais. Além de comparar-se ao protótipo de seu grupo, a pessoa compara os outros membros do grupo ao mesmo protótipo e compara a si própria com este. “Por ser a prototipicidade uma unidade elástica, o indivíduo pode comparar-se com o protótipo em diferentes momentos de sua pertença ao grupo” (Turner, apud Paiva, 2005).

Quando Sinclair e Milner (2005) se referem à identidade judaica emergente em adultos entre dezoito e 27 anos, destacam o fator “consciência da diferença” dentre os subtemas identificados nas respostas. Embora mais saliente entre os estudantes que frequentaram anteriormente escolas “só judaicas”, a sensação de ser diferente com relação à cultura majoritária na Grã-Bretanha esteve presente no conjunto dos sujeitos da pesquisa.

A identificação com outros grupos minoritários, igualmente diferentes dos “ingleses brancos”, foi detectada na mesma pesquisa.

Outro aspecto interessante da pesquisa destes autores é o fato de que, ao ter que explicar para pessoas não-israelitas seus costumes, comportamentos e estilos de vida diferentes numa sexta-feira à noite, os jovens adultos encontram dificuldades e defrontam-se com conflitos. Para os mais ortodoxos, o simples fato de compartilhar uma refeição com os demais era experimentado como uma barreira à convivência⁵.

É necessário lembrar que a consciência da diferença refere-se, na maioria das vezes, a um aspecto não visível da identidade. Poder-se-ia dizer que aqui se fala de elemento simbólico. Nada há, no universo físico, que permita distinguir os judeus de não-judeus na Grã-Bretanha do século XXI, exceção feita às vestimentas dos judeus mais ortodoxos. A barreira eu-outro é, portanto, de natureza psicológica, remetendo-nos ao universo simbólico.

O universo simbólico e imaginário na construção da identidade

Para os judeus sem religião, como exemplificamos até aqui a partir de Freud e outros grandes pensadores, o judaísmo subjaz no plano do *imaginário* (Paiva, 2005), podendo ser suscitado por elementos da cultura ou rituais religiosos. Não se pode afirmar que há a substituição do sistema anterior por outro sistema, ou seja, o ateísmo não predomina inteiramente, como seria o caso na prevalência do *imaginário*. A substituição não é total, pois ela renasce quando do enfrentamento da perseguição nazista ou nos outros casos, mencionados ao longo deste texto, em que filhos de pais judeus-ateus decidem pela circuncisão em idade adulta.

Referências

- AGUINIS, M. *A saga do marrano*. São Paulo: Scritta, 1996.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. *La violencia de la interpretación del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- FREUD, S. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.
- GAY, P.. *Un judío sin Dios: Freud, el ateísmo y la construcción del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ada Kom, 1994.
- KAËS, R. O intermediário na abordagem psicanalítica da cultura. *Psicologia USP*, v.14, n. 3, p. 15-33, 2003.

⁵ As leis da Kashrut – relativas à dietética judaica – proíbem certos alimentos e determinadas combinações dos mesmos (como, por exemplo, alimentar-se, numa mesma refeição, de leite e carne).

- MEZAN, R. *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. Campinas: Escuta, 1987.
- PAIVA, G. J. *Identidade pessoal e psicossocial como questão contemporânea*. São Paulo: IP-USP, 2005. [Manuscrito].
- PILATOWSKY, M. *Derrida, Yerushalmi y el "Moisés de Freud"*: identidad, memoria e historia. 2006. Disponível em: <www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/pila02.pdf>. Acesso em: jun. 2008.
- ROBERT, M. *Freud y la conciencia judía*. Barcelona: Península, 1976.
- SINCLAIR, J.; MILNER, D. On being Jewish: a qualitative study of identity among British Jews in emerging adulthood. *Journal of Adolescent Research*, v. 20, n.1, p.91-117, 2005.
- TAJFEL, H. La catégorisation sociale. In : MOSCOVICI, S. (org). *Introduction à la psychologie sociale*. Vol 1. Paris: Larousse, 1972 .p.272-301.
- VIÑAR, M. *Especificidade da tortura como trauma: o deserto humano quando as palavras se extinguem*. [Manuscrito]. Trad. de Maria Antonieta Pezo. São Paulo, maio 2005.
- JERUSHALMI, Y. H. *Freud's Moses: judaism terminable and interminable*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.